
Revista Iberoamericana, Vol. LXXII, Núms. 215-216, Abril-Septiembre 2006, 545-558

DISCURSOS MAYAS Y DESAFÍOS POSTCOLONIALES EN GUATEMALA:
LUIS DE LIÓN Y *EL TIEMPO PRINCIPIA EN XIBALBÁ**

POR

EMILIO DEL VALLE ESCALANTE
Penn State University, Lehigh Valley

La descolonización...continúa siendo un acto de confrontación con un sistema hegemónico de pensamiento; de ahí que éste sea un proceso de considerable liberación cultural e histórica. Como tal, la descolonización llega a ser la disputa de todas las estructuras y formas dominantes, ya sea en lo lingüístico, lo discursivo o lo ideológico. Además, la descolonización llega a ser entendida como un acto de exorcismo tanto para el colonizado como para el colonizador. Para ambos debe ser un proceso de liberación: de la dependencia, en el caso del colonizado, y del imperialismo, percepciones racistas, representaciones, e instituciones que, desafortunadamente, permanecen con nosotros hasta nuestros días, en el caso del colonizador...la descolonización puede ser completada solamente cuando sea entendido que es un proceso complejo que involucra tanto al colonizador como al colonizado.

Samia Nehrez (en hooks, 1)

Como se sabe, en la historia de las letras de la llamada América Latina, el mundo indígena ha sido en la mayor parte representado por intelectuales y escritores que han clamado saber y tener la autoridad de representar y hablar por los indios. Estos escritores se han dado el lujo de apropiarse y hasta adjudicarse la historia, los símbolos, aspectos culturales y lingüísticos del mundo indígena a manera de construir narrativas que sirvan para representar y resolver las problemáticas étnicas, raciales, lingüísticas, etc. que aquejan a las sociedades latinoamericanas. Muchas veces, incluso, las especificidades culturales y lingüísticas indígenas han sido vistas e interpretadas como obstáculos a un deseado sueño de modernidad que implica borrar o erradicar esas especificidades a manera de concretarla. Como solución al “problema,” muchas veces se ha propuesto el mestizaje como una ideología que supuestamente puede servir para no sólo redimir al indio, sino también para difundir la idea de una subjetividad nacional, cultural y lingüísticamente homogénea.¹ Una de las limitaciones que encontramos en estas representaciones

* Una versión modificada y en inglés de este ensayo aparece en la revista *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* (2006).

¹ En este punto, pienso particularmente en el juicio hecho por Gonzalo Aguirre Beltrán sobre el indigenismo mexicano y latinoamericano en general. Escribe: “la base orgánica de tal ideología [el

indigenistas, sin embargo, es que muchos de estos escritores raras veces han vivido en carne propia las experiencias de racismo, marginalización política o explotación que el indio ha vivido.² Se puede incluso afirmar que a pesar de que estos intelectuales y escritores se han solidarizado con una causa indígena, éstos han contemplado esa realidad desde un afuera. Otro de los obvios problemas con esta discursividad es que pocas veces ha tomado en cuenta la perspectiva de escritores e intelectuales indígenas que buscan narrar sus propias visiones del mundo, de sus vidas y de sus culturas. En este contexto, podemos muy bien interrogarnos, ¿Cómo responden los indios a las representaciones indigenistas?, ¿Hasta qué punto consideran esas representaciones como discursividades que favorecen sus intereses y demandas políticas? ¿Cómo se han reapropiado estos intelectuales indígenas de las historias y los conocimientos que desde la conquista se les han despojado? Vale adelantar que para algunos, la respuesta a estos interrogantes no es una muy acogedora, sino más bien una reacción preñada de pasión y enojo que llegará al punto de desarticular el indigenismo e incluso proclamar el fin de la cultura mestiza.

En este ensayo me propongo precisamente explorar estas tensiones, analizando el rol literario y militante de Luis de Lión,³ el primer escritor maya kaqchikel guatemalteco, y su novela *El tiempo principia en Xibalbá* (1985), considerada por algunos como la primera novela maya en Guatemala (Arias v). La importancia de de Lión y su novela, como veremos, reside en que representa una de las primeras manifestaciones epistemológicas y políticas del llamado Movimiento Maya en Guatemala.⁴ Tanto de Lión como su obra,

indigenismo] está representado, no ciertamente por el indio, sino por el mestizo. *Indigenismo* y mestizaje son procesos polares que se complementan, al punto de tornarse imposible su existencia separada. El *indigenismo* requiere, como condición *sine qua non* de su ser, el *substratum* humano que le suministra el mestizaje” (mis corchetes, 113). El indigenismo, además, muestra discursividades estético literarias diversas. Luis Villoro, por ejemplo, hace una distinción entre indigenismo criollo e indigenismo mestizo que muestra las diversas formas y la evolución que intelectuales en México han tenido en relación al llamado “problema indígena”. Antonio Cornejo Polar también considera las contradicciones y tendencias discursivas “heterogéneas” del indigenismo peruano. Henri Favre, por su parte, también problematiza muchas perspectivas sobre el indigenismo desde la conquista hasta el surgimiento de tendencias “indianistas” o “nativistas”, como los actuales movimientos indígenas. En estas discusiones, sin embargo, se mantienen de una u otra manera tendencias teóricas que siguen apuntando a cierto mestizaje, mediante la “transculturación” (Rama) o “hibridez” (García Canclini).

² En las discusiones sobre el indigenismo, José María Arguedas, Jesús Lara e incluso Juan Rulfo presentan notables excepciones y en efecto vienen a problematizar la discusión si es que se les considera “indigenistas”. Sería interesante desarrollar un estudio comparativo entre estos escritores –a mi criterio, indígenas– con, sólo para mencionar algunos, Rosario Castellanos, Miguel Ángel Asturias y José Carlos Mariátegui.

³ De Lión usaba este nombre como escritor. Su nombre original es: José Luis de León Díaz.

⁴ El Movimiento Maya surgió en los noventa en el contexto del fin de la guerra civil guatemalteca, la cual formalizó su fin en diciembre de 1996 con la firma de los Acuerdos de Paz entre Gobierno y Guerrilla. El movimiento se caracteriza políticamente por promover un nuevo discurso nacionalista basado en el reconocimiento a la “diferencia” cultural y lingüística. De ahí que ahora se hable de Guatemala como un país “Pluricultural y plurilingüe”.

como argumentaré, nos permiten contemplar el surgimiento del movimiento en el contexto de la recién finalizada guerra civil guatemalteca, así como también nos permite advertir su discursividad en relación y a contrapelo del llamado indigenismo en América Latina. La lectura que haré de la novela de de Lión, entonces, mostrará, por un lado, que el propósito del autor es desmitificar y desarticular construcciones tradicionales y estereotipadas del mundo indígena en el discurso indigenista; y por el otro, que de Lión propone articular un nacionalismo maya como alternativa política para una lucha anticolonial y antirracista para Guatemala (y América Latina).

Luis de Lión es de origen maya kaqchikel, uno de 21 pueblos mayas en Guatemala. Nació en 1939 en una pequeña aldea llamada San Juan del Obispo, del municipio de Antigua Guatemala, departamento de Sacatepequez. Luego de recibir la mitad de su educación primaria, decidió salir de su comunidad natal hacia la Antigua Guatemala, para seguir estudiando. Se graduó de maestro de educación primaria y luego obtuvo trabajo como docente en escuelas del área rural. Se trasladó a la ciudad capital en 1972. Posteriormente, llegó a ser líder magisterial, catedrático universitario en la Universidad de San Carlos de Guatemala y miembro del Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT). Estas experiencias como docente y activista, fueron harto significativas para de Lión puesto que definieron su propia conciencia social en relación a su propio entorno y el de otras comunidades indígenas y campesinas, especialmente de las áreas rurales. Muchas de estas experiencias, incluso, aparecen representadas en varios de sus cuentos y poemas, de una manera en que reflejan ya no sólo la vida y la lucha por la supervivencia del campesinado en Guatemala, sino también una exaltación de esa vida y la naturaleza a manera de crear un mundo en que los indios ocupen el lugar principal. Por venir de ese mundo y centralizar estos temas, Francisco Morales Santos lo singulariza como un escritor que “representa el mundo de los marginados y es su voz de protesta. Luis representa una generación cuya ira explota en los años 60 de tanto estar soportando el peso del oscurantismo y la injusticia” (*Conversatorio* 29). Es precisamente la explosión de esa “ira” la que obtenemos en mucha de su literatura.

Por ejemplo, en su breve cuento, “Los hijos del padre”, de Lión narra la historia de una sociedad polarizada. Existen dos santos “principales”, hijos de un mismo padre, uno que le hace los milagros a los ladinos;⁵ y el otro, que les hace los trabajitos a los indígenas, “la pobrería de los pueblos” (13). En semana santa, en un viernes santo, los dos pueblos llevan en procesión a sus respectivos santos. Ambos se encuentran en una misma calle, frente a una alfombra de flores. Cuando los ladinos exigen a los indígenas que se hagan atrás, éstos deciden no hacerlo. Los indígenas, con la aprobación de su santo, “levantaron la cabeza y, sin medir, sin calcular a los otros, empezaron a caminar para adelante, con el tambor y el pito sonando a guerra...Había llegado la hora” (15). Como se puede ver, el escenario aquí descrito está equipado por un contexto de confrontación y de lucha. Frente

⁵ Según Mario Roberto Morales, “Se suele llamar ladinos a quienes, asumiendo o no su evidente mestizaje biológico y cultural, remiten a su sentido de mismidad a los valores identitarios de la llamada ‘cultura occidental’, con la cual se identifican siguiendo sus modelos y acomodándolos a sus países, despreciando usualmente lo que perciben como autóctono, indígena, ‘propio’ y diferente en relación con esos modelos, a no ser que esta diferencia se presente como vestigio arqueológico de un mítico pasado esplendente” (“A fuego lento” 1).

a una situación de cansancio y desesperación por las condiciones de subordinación establecidas desde hace varios siglos, de Lión representa el inicio de un proyecto descolonizador que conlleva una inevitable confrontación con un sistema hegemónico establecido. De esta manera, simbólicamente se representa un desafío y una lucha donde se busca desarticular ese sistema hegemónico.

Son igualmente estas ideas, así como su activismo político las que hacen que de Lión sea identificado como un subversivo. Su destino fue la “desaparición”, al igual que otros escritores guatemaltecos “comprometidos”, como Roberto Obregón y Otto René Castillo. Luego del 15 de mayo de 1984, ya no se supo nada de su paradero sino hasta 1999, tres años después que el gobierno y la guerrilla guatemalteca finalmente formalizaran el fin de la guerra civil con la firma de los Acuerdos de Paz.⁶ En 1999, a través de *The National Security Archive*, se hizo público un Diario Militar que registraba los nombres de 183 personas capturadas por la Policía Judicial y el Ejército en la década de los ochenta. En esa lista, de Lión aparece con el número 135. La información indica que en junio de 1984, luego de veintiún días de haber sido apresado y torturado, le fue aplicado el código 300, que equivale a “ejecutado”.⁷

La novela, *El tiempo principia en Xibalbá*, publicada en 1985, pero escrita entre los años 1970-1972,⁸ está dividida en cinco capítulos y tiene una estructura cíclica. El libro narra las historias de Pascual Baeza y Juan Caca. El primero es un indígena que luego de desertar el ejército y vivir experiencias de marginalización y racismo en la ciudad, regresa a morir a la comunidad donde está “enterrado su ombligo” (28). En la comunidad, Pascual se da cuenta que en el pueblo perduran las mismas condiciones coloniales que había dejado atrás. Decepcionado por tales condiciones, decide irse del pueblo nuevamente. Cuando acude a la iglesia para despedirse de “esa gente que agachaba la cabeza desde hacía siglos, que nunca la levantaba” (29), y luego de contemplar la imagen de madera de la virgen de Concepción en la iglesia, “la única ladina del pueblo” (64), Pascual cambia de opinión y decide permanecer en la comunidad con el propósito de robarse la imagen de la virgen y violarla. Luego del hecho, la comunidad se entera de lo sucedido, y consecuentemente, destruyen la imagen (76) y en su lugar colocan a Concha, una mujer indígena que tiene “el mismo pelo, la misma cara, los mismos ojos, las mismas pestañas, las mismas cejas, la misma nariz, la misma boca y hasta el mismo tamaño [de la virgen de madera], con la diferencia nada más de que era morena, que tenía chiches, que era de carne y hueso y que, además, era puta” (10, mis corchetes). Con la coronación de Concha como la nueva virgen de la comunidad, la gente decide hacer una procesión por el pueblo donde ella es venerada

⁶Para un resumen sobre la guerra civil guatemalteca, se puede acudir a *Guatemala: Memoria del silencio. Resumen del Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico* (2001).

⁷Esta información se puede encontrar en los archivos desclasificados sobre seguridad nacional de los Estados Unidos. La que corresponde a de Lión está en: <<http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB15/01-41.htm>> Ver también Montenegro (“Luis de Lión” 9).

⁸De Lión no vio la publicación de su obra. Francisco Morales Santos cuenta que recibió el manuscrito de María Tula, viuda de de Lión. Tula había recibido instrucciones de que si algo le sucediese, entregase sus manuscritos a Morales Santos. La primera edición de la novela surgió un año después de su secuestro, en 1985, publicada por Serviprensa Centroamericana. La segunda edición fue publicada en 1996, por Artemis y Edinter. Es la segunda edición la que uso para este trabajo.

al punto que los hombres comienzan a pelearse por tocarla. Sus luchas terminan con sus propias muertes y la destrucción total de la comunidad, acabando todo en un “silencio final” (79).

Por otro lado, de Lión también presenta la historia de Juan Caca, quien es “él [Pascual]...pero al revés” (66, mis corchetes). Al contrario de Pascual, Juan experimenta la vida en la ciudad desde su niñez, cuando sus padres, unos devotos católicos, lo llevan al seminario para que éste se haga sacerdote. Juan, luego de la muerte de sus padres, cambia de opinión respecto al sacerdocio y regresa a la comunidad donde abre una tienda de comestibles. En la comunidad, Juan se entera de los rumores de la gente sobre él, los cuales dicen que es homosexual puesto que es demasiado limpio y que nunca ha sido visto con una mujer. Los rumores le provocan una serie de pesadillas donde su madre le expresa las mismas preocupaciones de la gente del pueblo. Sintiendo culpabilidad y para acallar los rumores, Juan decide casarse con Concha, quien ha tenido relaciones sexuales con todos los hombres del pueblo, menos los casados. El matrimonio fracasa a causa de la impotencia sexual de Juan, lo cual apaga la sexualidad de Concha. Debido a su impotencia sexual, su afán por asimilar formas de vida ladinas y negar su apoyo y solidaridad a Pascual por haber violado a la imagen de la virgen de madera, Concha lo deja, acusándolo de cobarde. La impotencia de Juan termina cuando en un sueño llega a poseer a una mujer, quien Juan cree puede ser la virgen de Concepción de madera o de carne y hueso (Concha). No se sabe quién es ella aunque cómicamente también hay sugerencias de que la mujer del sueño es la propia madre de Juan (88). Al despertar, Juan se da cuenta de que su miembro se ha podrido. A su vez, despierta cuando los últimos gritos de la gente del pueblo van cesando con la destrucción de la comunidad. Juan se da cuenta de que ha muerto y de que está solo, en un lugar donde “sólo estaban sus huesos, sólo su calavera recién muerta” (98).

La novela de Lión ha recibido mucha atención crítica dentro y fuera de Guatemala. Las lecturas que se han hecho de ésta, en gran medida se han enfocado en aspectos formales, estilísticos, estéticos y literarios que han buscado mostrar ya sea las influencias e intertextualidades literarias que surgen de la novela, o el lugar de la obra dentro de un canon literario posmoderno o postcolonial latinoamericanista.⁹ Por otro lado, se han hecho críticas a la novela con relación a la representación de los sujetos femeninos, especialmente alrededor de la imagen de la virgen de madera, para enfatizar –como lo hace Ana María Rodas (En *Conversatorio*)– “La tremenda atracción que ejerce la mujer ladina sobre el indígena” (11).¹⁰ Estos enfoques, sin embargo, considero, marginan la centralidad política, ideológica y epistemológica que el mundo maya y su imaginario social ejercen en la novela. En el siguiente análisis de *El tiempo*, me enfocaré en la profunda reflexión que de Lión hace del colonialismo mediante los personajes centrales dando a ver cómo la novela representa tanto un desafío epistemológico a las narrativas hegemónicas como el indigenismo, así como también un proyecto de revitalización y reafirmación étnica maya.

Si pensamos en los personajes centrales de la novela como representaciones alegóricas, nos damos cuenta de que con Pascual y Juan, de Lión está presentando dos modelos o dos

⁹ Para estas lecturas, se puede acudir, entre otros, a Arias, Liano, Morales (*Conversatorio* 3-10), y Bubnova.

¹⁰ Además de Rodas, ver también Castellanos (*Conversatorio* 23-28), quien aunque provee un estudio más riguroso, deriva conclusiones semejantes a las de Rodas.

alternativas políticas para los indígenas. Con Juan, de Lión parece proponer que los indios pueden seguir el camino de la asimilación, en este caso, de lo ladino. Juan, quien se “había ido niño indio...y había vuelto cargado de otro mundo, de otras costumbres” (81), ha regresado a la comunidad, pero no se ha relacionado con el pueblo, aun cuando su cara y su apellido lo denuncian como un hombre de la comunidad (80). De Lión otorga a Juan símbolos que lo relacionan a la ideología dominante. Por ejemplo, vive en la única “casa blanca” del pueblo (48) y es demasiado “limpio”. Además, luego de que Pascual viola la imagen de la virgen de Concepción, Juan es el único que decide no participar en la consecuente movilización que destruye la imagen. Por el contrario, Juan sugiere que Pascual sea encarcelado. Concha le reprocha entonces su falta de valor por no solidarizarse con Pascual: “Vos pensás como si fueras juez, como si fueras ejército. Parece como si fueras del lado de ellos” (80), le dice. Y luego, cuando Juan insiste en que Pascual sea llevado a la cárcel por “violar a la madre de Dios”, Concha le responde, “Es que ella no es nuestra madre. Ella es una mujer ladina cualquiera” (80). Consecuentemente, por sus actitudes de dar la espalda al pueblo, Concha decide unirse al resto de la comunidad y dejar a Juan, acusándolo de cobarde por no mancharse “las manos con mierda” (81).

Por otro lado, con Pascual de Lión presenta un personaje más militante y rebelde, y que busca cambiar las cosas en la comunidad. Al igual que Juan, Pascual también ha vivido en la ciudad. Luego de haber vivido experiencias de racismo y marginalización, Pascual ha regresado a su comunidad “con los ojos llenos de mundo, mundo odiado, mundo ladino en donde [fue] discriminado” (28, mis corchetes). Al contrario de Juan, quien dentro de la comunidad se siente ajeno al mundo indígena, Pascual, “el único que piensa, que se da cuenta que las cosas son de otro modo” (28), ha llegado y ha actuado políticamente. Pascual se da cuenta de que en el pueblo “nadie se atreve a hablar mal de Dios ni de su madre ni de su hijo” (27) o también que en el pueblo “ni siquiera un nuevo nacimiento puede ser una nueva historia porque parece como si la vida del muerto se repitiera en el recién vivo” (ibid), lo que se traduce en “atreverse” a hablar mal de Dios, de su madre y de su hijo, y actuar contra lo establecido para cambiar las cosas. Su regreso a la comunidad no sólo significa un regreso y restablecimiento en la raíz de su ser, sino también el deseo de cambiar las condiciones de existencia de carácter colonial que perduran en la comunidad. La violación de la imagen de madera puede ser vista como una radical trasgresión al mundo dominante, acción que posteriormente culminará en una acción colectiva que destruye la imagen o el símbolo de dominación. En efecto, la imagen de la Virgen de Concepción de madera ocupa el lugar principal en la comunidad. Además de ser la “única” ladina del pueblo, de Lión le otorga un simbolismo y significado ideológico como la “madre de todos los hombres” (63).

Al funcionar como lo hace, la virgen de madera para de Lión parece representar el símbolo que pacíficamente mantiene un status quo colonial. La imagen de la virgen encarna un determinando confín que no puede ser trascendido o transgredido por la autoridad cultural e ideológica que representa, “la madre de todos los hombres”. Antes de la llegada de Pascual, nadie se atreve a desafiar esta ideología que obviamente tiene sus orígenes en la época colonial. De hecho, la representación de la virgen de madera en la novela de de Lión, puede bien relacionarse al estudio de *La guerra de las imágenes* (1990)

de Serge Gruzinski, el cual analiza el rol que la imagen ha jugado en México desde la época colonial hasta el presente.

En este estudio, Gruzinski argumenta que debido a los obstáculos lingüísticos y espirituales que los conquistadores han encontrado en el “Nuevo Mundo”, la imagen ha jugado un rol “conquistador” crucial desde el siglo xvi. Según Gruzinski, en la época colonial, los misioneros reconocían este rol como una estrategia efectiva para sustituir la “idolatría” y los “ídolos” de los indígenas con el evangelio e imágenes de nuevos iconos cristianos. A manera de erradicar la “idolatría” y creencias religiosas de los pueblos originarios mexicanos, representadas en sus imágenes, los conquistadores llevaron a cabo una sistemática destrucción de los ídolos nahuas, reemplazándolos con ídolos e imágenes peninsulares que buscaban representar la religión cristiana, dogmas cristianos, simbolismo e iconografía etc. Este proceso también “incluyó la prédica del cristianismo, la construcción de altares, de capillas y de cruces, la organización del culto” (45).

Además del proyecto evangelizador, por medio de la imagen, los conquistadores también buscaban imponer una visión occidental que legitimara la creciente empresa imperial de los españoles. Se buscaba imponer, en otras palabras, un orden visual occidental en el imaginario nativo, el cual implicaba difundir la visión de una sociedad con ideas de dios, el cuerpo, la naturaleza, el espacio y el tiempo, íntimamente ligadas a Occidente. Desde la llegada de Cortés y bajo la autorización de Moctezuma, Gruzinski nos dice, toda una serie de imágenes fueron substituidas como proceso de una primera evangelización-occidentalización llevada a cabo por los conquistadores mismos para luego ser retomada por la iglesia. Un ejemplo paradigmático que Gruzinski provee es el de los habitantes de Tlaxcala, quienes con la irrupción de la imagen occidental, recibieron la imagen de madera de una virgen con el nombre de *la Conquistadora*, la cual “apoyó, legitimó y remató la empresa militar y terrena de los conquistadores” (44).

Dentro de este contexto, la imagen occidental representa *los* símbolos y artefactos mismos de esa empresa imperial y expansionista que según Gruzinski, en general, representan la ideología y práctica imperial expansionista que a lo largo de los siglos ha buscado seducir “pacíficamente” al mundo indígena en la perversa lógica del colonialismo. En palabras del autor,

La imagen revelaba al indio su nuevo cuerpo, cuya carne visible recubría un alma invisible. Por medio de la perspectiva, le asignaba el punto de vista de un espectador, fuera del campo visual pero privilegiado, cuya mirada y cuyo cuerpo participaban plenamente en la contemplación que ella instauraba. Un espectador dotado, idealmente, de un “ojo moral” que, gracias al libre albedrío y a la fe, debía adquirir el dominio de la imagen verdadera para librarse del engaño del demonio y de las trampas de la idolatría. Inversión justa de las cosas: mientras que una mitad de Europa se hunde en la herejía protestante, [América] ofrece las promesas de una nueva cristiandad de la que no pocos misioneros hubieran querido excluir a los españoles. (100)

Con el deseo de “limpiar” la mente de los nativos, las imágenes traídas por los conquistadores buscaban instaurar un nuevo orden cristiano que estaba en peligro en Europa; a su vez, impulsando un proyecto imperial constituido por medio del valor de la

imagen como un objeto privilegiado que era usado para asimilar y “librar del engaño del demonio y las trampas de la idolatría” a lo indios.

De manera similar, la imagen de la virgen de madera en la novela de de Lión representa un proyecto colonial análogo puesto que ésta revela un nuevo cuerpo, el de la “madre” de la comunidad. Igualmente, ha impuesto un orden visual y jerárquico que difunde un nuevo orden “moral” occidental, el cual impide y obstaculiza que la gente de la comunidad se vea a sí misma y acuda a sus propias creencias religiosas. La gente, escribe de Lión, “Veían en la virgen a una madrastra y a los cristos de las iglesias como hermanastros, pero no hermanastros comunes y corrientes sino como una especie de invasores, de ambiciosos de las tierras que sus padres les dejarían como herencia, como opresores futuros” (64). No es sino hasta la acción de Pascual, de violar a la virgen, que el pueblo advierte que la imagen representa un símbolo de poder y que difunde mecanismos de seducción colonial. Con la consecuente trasgresión/destrucción de la virgen, entonces, de Lión simbólicamente está representando un accionar en nombre de la descolonización mental y política del pueblo, lo que consecuentemente constituye un rechazo y destrucción de la ideología dominante para no sólo cambiar las condiciones materiales de existencia de la comunidad, sino primordialmente para liberarnos de ver y entender el mundo a partir de occidente, en este caso particular, el cristianismo encarnado en la virgen de madera y las otras imágenes cristianas de la iglesia. Este giro específicamente se da cuando de Lión escribe: “hicieron a un lado evangelios y Apocalipsis, génesis y redenciones, bautizos, hostias, cálices, custodias, miedos de la tierra... y la sacaron, la despojaron de su corona, de su manto, de su vestido y luego la escupieron, la ultrajaron con palabras de puta aquí y puta allá, la machetearon” (76).

En esta vena argumentativa, lo que surge con la destrucción de la virgen ladina y la coronación de Concha como la nueva virgen de la comunidad, es algo que muestra un parecido al argumento central de Ranajit Guha en su libro *Elementary Aspects* (1983) en relación a las rebeliones campesinas, en las cuales “La Reversión era su principal modalidad. Era una lucha política en la cual el rebelde apropiaba y/o destruía la insignia de poder de su enemigo y esperaba de un modo u otro abolir los códigos de su subalternidad” (75, mi traducción). Dado que la imagen de la virgen representa la metáfora del organismo del orden colonial que en el presente legitima su status quo, su destrucción y la restauración de una virgen indígena representan esa lucha política por revertir o destruir el orden hegemónico para abolir esos códigos de subalternidad. En otras palabras, con la destrucción de la imagen de madera simbólicamente se da un giro de poder que se traslada a la “virgen” indígena de carne y hueso, Concha, quien es elegida y colocada en el lugar de la otra. Como resultado, con la nueva “madre” del pueblo, “Se descubría un nuevo rito, había una nueva reina que los miraba, que iría a darles, ella sí, felicidad eterna...” (75). Concha, con un simbolismo sexual explícito indicado en su nombre, adquiere una dimensión erótica y sensual, así como también una particularidad como la “puta” de la comunidad. Esta representación de la “virgen indígena” obviamente parodia y desafía la imagen de la virgen de madera, la cual representa lo sagrado, lo religioso y los valores del cristianismo que difunden la sexualidad como una práctica santificada. Concha entonces, viene a romper radicalmente con esta visión, manifestando así una epistemología que adquiere una autoridad erótica y espiritual como una prostituta que nutre y utópicamente

viene a satisfacer las necesidades de los hombres de la comunidad, “felicidad eterna.” Al final de cuentas, es ella la que ubicará el lugar de la “nueva virgen” (76).

Con la restauración de la “nueva reina”, de Lión parece sugerir que se debe establecer un nuevo proyecto nacional que sustituya los valores y normas ladinas con los valores, costumbres y visiones del mundo indígena. En otras palabras, de Lión busca definir que la tarea fundamental de los indígenas debe ser una lucha política y epistemológica revolucionaria para romper con los modos hegemónicos de ver, pensar, y ser actuales, los cuales bloquean nuestra capacidad de vernos a nosotros mismos como gestores políticos. Al contrario de depender de los colonizadores, se sugiere, es a partir de un pensamiento, de un entorno socio-cultural propio y de la herencia cultural Maya que se puede imaginar, describir y reinventar el mundo y a nosotros mismos en formas liberadoras. En este sentido, coronar a Concha como la nueva virgen viene a sugerir una liberación que da inicio a un nuevo modelo político alternativo que surge a partir del mundo indígena. Además de esta simbólica restauración, el título de la novela, “El tiempo principia en Xibalbá”, es también indicativo de este proyecto.

Según Enrique Florescano, Xibalbá es el sitio donde tiene lugar la contienda tremenda entre las potencias de la muerte y las de la regeneración, la lucha entre las fuerzas de la luz y las de la noche, la región donde se enfrentan las fuerzas telúricas y las celestes y donde lo que ha degenerado se transforma y renace. En Xibalbá, por otro lado, toma lugar el “combate que escenificaron los dioses creadores contra las fuerzas destructivas del cosmos en sus tres primeros intentos de darle vida al universo” (33-4). Xibalbá, el inframundo, además, representa el lugar donde ocurre la nueva creación, donde finalmente germina la semilla de maíz luego de que Junajpú y Xbalanké, los gemelos divinos, vencen a los dioses del inframundo. Consecuentemente, “la victoria del dios de los Gemelos divinos simboliza el fin de las contradicciones que se habían suscitado”, así como también “hace del cosmos un orden armonioso. A partir de ese momento el inframundo, la superficie terrestre y el cielo, en lugar de combatir entre sí, se unen para infundirle estabilidad al cosmos” (37). Con la derrota de los dioses de Xibalbá, se da la aparición del dios del maíz, el cual “simboliza el comienzo de una era de abundancia y estabilidad apoyada en los agricultores, quienes se arrogan la función de proveedores del alimento humano y de sustentadores de la vida civilizada” (51).

En este sentido, con el título de la obra, así como la representación de la destrucción de la comunidad en la novela, de Lión rechaza cualquier otra narrativa fundacional, como la Biblia, tanto de la vida como de la formación del universo, para sugerir que así como los gemelos divinos transformaron el interior de la tierra en una matriz de la germinación y reproducción de la vida, los mayas en el presente también tienen una tarea similar de transformación de la sociedad. De Lión, en otras palabras, acude al mito de la creación de los “hombres de maíz” (para recordar el título de la obra asturiana) en el *Popol Wuj*, a manera de reactivar y colectivizar el rol de los gemelos divinos en el presente. La historia de Juan y Pascual incluso puede ser pensada como una ambiciosa reescritura de la cosmogonía maya descrita por Florescano, indicativa de que en el presente, los indígenas enfrentamos un nuevo reto, metaforizado en el colonialismo, en este caso ladino, y que tal y como lo dice el libro sagrado maya k'iché, el nuevo desafío es derrotar a los dioses del

inframundo a manera de dar inicio a una nueva reconstrucción cosmogónica caracterizada por la restauración nacional maya, así como sus valores y normas. En la novela, este deseo se manifiesta luego de la destrucción de la comunidad, definiendo un nuevo ciclo que se inicia de la siguiente manera:

Y cuando se dieron cuenta que no estaban muertos principiaron a *reconstruir* la aldea, a querer reinventarla exactamente igual a la imagen que tenían de ella en el cerebro desde hacía siglos (75, mi énfasis).

El hecho de “reconstruir” la aldea figura la metáfora de reconstruir la nación a partir de la memoria histórica maya. La idea de “reconstruirla” no es el deseo de literalmente “volver a un pasado” como argumentarían algunos críticos,¹¹ sino más bien como lo argumentaría Frantz Fanon, de volver al pasado “con la intención de abrir el futuro, de invitar a la acción, de fundar la esperanza” (213) o como lo argumentaría Silvia Rivera Cusicanqui con la idea de Nayrapacha, una visión del pasado, pero “pasado-como-futuro”, como una renovación del tiempo espacio, “un pasado capaz de renovar el futuro, de revertir la situación vivida” (10). Es a partir de los valores ancestrales mayas, sugiere entonces de Lión, de su propia cosmovisión, a partir de la colectividad que persiste en los pueblos indígenas, que la invención de un nuevo proyecto nacional es posible.

La posición radical de de Lión respecto a una confrontación con lo ladino, manifestada tanto en la destrucción de la virgen de madera como en una declaración de guerra contra los ladinos en “Los hijos del padre” arriba, podría ser interpretada como una reversión de paradigmas racistas occidentales hacia la elaboración de un racismo o “fundamentalismo” indígena. De hecho, este es el juicio que Jorge Mario Martínez deriva de *El tiempo*, observando que ésta es representativa de “la ideología del fundamentalismo maya” (19). Sin embargo, es preciso tener muy en cuenta que la novela y el relato de de Lión están respondiendo a un mundo polarizado cuya coexistencia conflictiva entre ladinos e indígenas, históricamente ha culminado en la subordinación de los pueblos mayas. Esta experiencia, como lo indica Silvia Rivera Cusicanqui, no debe sorprendernos, es resultado de una dialéctica que ha engendrado “inevitablemente actitudes separatistas y confrontacionales: si no es posible la coexistencia, es lógico que los movimientos indígenas reproduzcan una identidad excluyente, y postulen procesos radicales de segregación o expulsión de los invasores, como una recuperación de la soberanía” (19).

Para coincidir también con la lectura que Cornel West hace de Fanon respecto a las ideas de cultura nacional y el proyecto de descolonización que sobresalen en *Los condenados de la tierra* (1967), se debe tener presente que de Lión está articulando una respuesta humana a un problema de colonialismo y colonialidad que ha permanecido con nosotros por siglos. La obra en este contexto articula una respuesta de afirmación cultural y política a contrapelo de un sentimiento de ser “degradado y despreciado, odiado y hostigado, oprimido y explotado, y marginado y deshumanizado a manos de países occidentales hegemónicos imperiales y xenófobos” (260). De ahí que lo primordial para

¹¹ Esa, obviamente, sería la postura de Mario Vargas Llosa, quien la hace explícita en su elocuente libro *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*.

el autor sea la revalorización y reafirmación de lo indígena como ente cultural autónomo y diferenciado para la constitución de la nación guatemalteca no culturalmente homogénea, sino más bien donde los indígenas también ocupen un lugar hegemónico. Por otra parte, debe entenderse que la postura del escritor maya también responde a desarrollar una conciencia crítica en los lectores acerca del colonialismo y las injusticias de la histórica experiencia de dominación que los pueblos indios hemos vivido. Para de Lión se trata de elaborar un rol más militante en un proyecto de lucha antirracista y anticolonial. Como lo sugiere la lectura que bell hooks hace del teólogo negro, James Cone, respecto a su insistencia de contrarrestar el racismo y la supremacía blanca proveyendo imágenes demoníacas de los blancos e imágenes positivas de los valores de la cultura negra.

Según hooks, con esta posición, desde un punto de vista epistemológico negro, Cone busca alentar a sus lectores a romper con ideologías blancas supremacistas a manera no sólo de proyectar una visión del mundo diferente, sino también a manera de radicalmente cuestionar lo blanco como única visión del mundo posible (12). Cone estaba sugiriendo –nos dice hooks– un cambio de posicionalidad en la lucha antirracista que en el presente es abocada en la reciente producción crítica y literaria feminista, postcolonial y los estudios culturales. De manera semejante podemos pensar el proyecto de de Lión, quien escribe en una época donde el acceso que los indígenas tenían a los libros era mucho más limitado. Es obvio entonces que durante la época su blanco específico sea una audiencia ladina,¹² a la cual se dirigía para postular otra visión posible del mundo. En la novela misma, a veces pareciera que con el propósito de desconectarnos de la historia, hace una pausa para usar la segunda persona y dirigirse al lector a manera de condenar y denunciar la superexplotación de mano de obra indígena y el colonialismo. Nos dice:

¿Verdá que no sabés qué es lo que es llevar caites en los pies? ¿verdá que no sabés qué es tener callos en las manos? Vos no sabés lo que son las madrugadas con el bastimento a la espalda y el azadón al hombro ni los atardeceres con el mecapan en la frente y el tercio de leña a la espalda. No. Tu mundo siempre fue otro mundo, tu aire siempre fue otro aire. Vos nunca estuviste enlazado a la tierra. Bueno, claro que sí, claro que vas a la tierra, a la tierra que te heredaron, pero no como el hombre que se rompe sobre el surco sino como el finquero de aldea que sos. (35)

Aunque estas palabras refieren al personaje de Juan, pareciera que también se dirigen a los “finqueros” o quienes tienen en sus manos el poder hegemónico y que no han vivido la explotación laboral en carne propia. De Lión describe de esta manera las condiciones de explotación bajo las que los pueblos en condiciones de subalternidad sobreviven y se dirige a quienes son causantes de esas condiciones de explotación. Similar a Cone, bajo esa condena del colonialismo, ladino en este caso, y la reivindicación del mundo indígena, de Lión inscribe una cosmovisión indígena que motiva no sólo a condenar la explotación y el racismo en general, sino también a imaginar y pensar en otra visión del mundo además

¹² Francisco Morales Santos hace referencia en este punto cuando escribe que de Lión estaba consciente de que “un escritor venido del campo, como él, escribe una literatura que no será para los individuos sobre los cuales escribe” –y citando a de Lión añade– “sino para quienes realmente la leen, que son los pequeño burgueses con los que se relaciona” (*Conversatorio* 32).

de la visión dominante difundida por el mundo ladino. Visión del mundo, vale insistir, que sea anticolonial y antirracista.

El tiempo puede entenderse también dentro de un contexto que desafía el discurso indigenista, particularmente se puede pensar como una respuesta a *Hombres de maíz* (1949) de Asturias, la cual promueve la reivindicación de lo indígena mediante el mestizaje cultural.¹³ De Lión, por ejemplo, decía sobre el mestizaje: “No puedo participar del llamado mestizaje precisamente porque lo hispano es la negación de mi lengua, de mi cultura” (Montenegro 8). En este sentido, el escritor maya está muy consciente del tratamiento de lo “indio” en el indigenismo. Él sabe que lejos de reafirmar el desarrollo, auto-determinación y auto-suficiencia político-cultural para los pueblos indios, los medios de representación, como la literatura en este caso, de una manera pacífica siguen legitimando la subordinación de los indios, así como también a Occidente como el centro “universal” hegemónico. A contrapelo de estas tendencias, lo que obtenemos en *El tiempo* no es un “problema indígena” como usualmente claman muchos escritores indigenistas, lo que existe es más bien un problema mestizo, o ladino en este caso. Esta ideología, por ende, debe ser desarticulada e incluso destruida –para otorgarle un simbolismo adicional a la virgen de madera, “la única ladina del pueblo” (64)– para dar lugar a un proceso de reivindicación y reafirmación maya. Se trata, en todo caso, de mayanizar la nación, así como también de una reapropiación y reescritura de la historia indígena, ya no por los mediadores ladinos o mestizos que clamaban hablar por los indios, sino por los indios mismos. De Lión por ende, busca rearticular la cosmogonía del *Popol Wuj* como un lugar de enunciación político y militante. Ésta ya no sólo se convierte en la epistemología de un proyecto descolonizador, sino también en la piedra angular de la nación.

Para concluir, de Lión muestra todo un proceso de apropiación, aquí, de las formas del discurso literario con bases occidentales para obligar a los colonizadores y al “Otro” en general –en sus propios términos– a reconocer las diferencias y especificidades culturales y sociales de los indios, y para hacerles entender que en cada ámbito de la vida social, los indígenas hemos estado involucrados en un constante proceso de auto-modernización en formas generalmente no reconocidas por las elites intelectuales latinoamericanas. La contribución de de Lión y su novela, en este contexto, es una tanto epistemológica, como política. De Lión viene a sugerir que discursividades hegemónicas, como el indigenismo, deben ser entendidas como parte de la colonización de las Américas donde no ha sido suficiente la apropiación de los territorios, de los recursos naturales y la mano de obra, sino también, mediante los sistemas de representación, y al igual que la noción de orientalismo de Edward Said (27-8), han elaborado un sistema textual hegemónico que ha deshumanizado y estereotipado nuestros aspectos vitales mediante esos aparatos de representación. Por otro lado, está también la contribución política del autor. El personaje de Pascual en la novela, puede ser relacionado con el mismo de Lión. La decisión de Pascual de actuar políticamente, es también la decisión del mismo de Lión

¹³ El crítico literario, Mario Roberto Morales, cuenta que a Lión, “por ser indígena, le preocupaba mucho Asturias y su versión de la indianidad guatemalteca. Fue Luis quien dijo que a Asturias había que ‘matarlo’ leyéndolo más, entendiéndolo profundamente, y aceptando que su aporte era, sobre todo, poético y literario y no social ni político” (“Matemos” 854, nota 2).

de sacrificar su vida en la lucha armada guatemalteca. De Lión bien sabía, en otras palabras, que la literatura no era suficiente para cambiar esas condiciones de racismo y marginalización que nuestros pueblos han vivido. Por ende, era también necesario realizar una militancia y un activismo político para que los mayas tuviésemos un mejor futuro, y para que tuviésemos voz. Tanto su vida como su obra, nos permiten incluso pensar que éstos eran los ideales de los mayas que se integraron a la lucha armada guatemalteca a partir de los setenta. O sea, llevar acabo una lucha antirracista y anticolonial, y en nombre de un futuro proyecto étnico y político que desafiara a la nación ladina o mestiza; acciones políticas que igualmente anticipan el rol del movimiento maya guatemalteco como regenerador del mundo maya, y la re-configuración de Guatemala no como un país homogéneo o mestizo, sino como un país multicultural.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *El proceso de Aculturación y el cambio socio-cultural en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Arias, Arturo. "Asomos de la narrativa indígena maya". *El tiempo principia en Xibalbá*. Luis de Lión, ed. Guatemala: Artemis y Edinter, 1996. i-vii.
- Bubnova, Tatiana. "The Indian Identity, the Existential Anguish and the Eternal Return (*El tiempo principia en Xibalbá*, by Luis de Lión). *National Identities and Sociopolitical Changes in Latin America*. Mercedes Durán-Cogan y Antonio Gomez-Moriana, eds. New York: Routledge, 2001. 178-200.
- Conversatorio: Homenaje imaginario a la obra literaria de Luis de Lión*. Guatemala: Galería imaginaria, 1991.
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el Aire: Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima/Berkeley: CELACP-Latinoamericana Editores, 2003.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Favre, Henri. *Indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Florescano, Enrique. *Memoria indígena*. México: Taurus, 1999.
- Gruzinski, Serge. *La Guerra de las imágenes: De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Guha, Ranajit. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi-New York: Oxford University Press, 1994.
- hooks, bell. *Black Looks: Race and Representation*. Boston: South End Press, 1992.
- Liano, Dante. *Visión crítica de la literatura guatemalteca*. Guatemala: Universidad de San Carlos, 1997.
- Lión, Luis de. *La puerta del cielo y otras puertas*. Guatemala: Artemis Edinter, 1999.
- _____. *Poemas del Volcán de fuego*. Guatemala: GRAFICASA, 1998.
- _____. *El tiempo principia en Xibalbá*. [1985] Guatemala: Artemis Edinter, 1996.
- _____. *Poemas del Volcán de Agua: Los poemas míos*. Guatemala: Serviprensa centroamericana, 1994.
- _____. *Su segunda muerte*. Guatemala: Serviprensa centroamericana, 1969.
- _____. *Los zopilotes*. Guatemala: Editorial Landivar, 1966.

- Martínez, Jorge Mario. "La crítica obsoleta". *La ermita* 5/21 (2001): 17-28.
- Montenegro, Gustavo Adolfo. "Luis de Lión: 'Yo siempre tuve un cielo'". *Prensa Libre* "Revista Domingo" 1196 (9 de mayo de 2004): 8-11.
- Morales, Mario Roberto. "Matemos a Miguel Ángel Asturias". *El señor presidente*. Miguel Ángel Asturias, Edición crítica. Gerald Martin, Coordinador. Paris/Madrid: Colección Archivos, 2000. 853-864.
- _____. "A fuego lento: El dilema identitario de los ladinos". Sección de opinión. *Siglo Veintiuno*. Guatemala, noviembre 4, 2003. <http://www.sigloxxi.com>
- Rivera Cusicanqui, Silvia. "Pachakuti: los aymara de Bolivia frente a medio milenio de colonialismo". *Taller de Historia Oral Andina*. Bolivia, Chukiyawu: Ediciones Aruwiwiri, 1991.
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.
- Vargas Llosa, Mario. *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- West, Cornel. "The New Cultural Politics of Difference". *The Cultural Studies Reader*. Simon During, ed. London/New York: Routledge, 1993. 256-270.